

https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.99917

"OMNIS NOBILITAS REI EST SIBI SECUNDUM SUUM ESSE". COMENTARIO DE *CONTRA GENTILES* I, C. 28, N. 2. SOBRE ACTUALIDAD Y EFECTIVIDAD EN ALGUNAS POSICIONES ACTUALES



"OMNIS NOBILITAS REI EST SIBI SECUNDUM SUUM ESSE". A COMMENTARY ON *CONTRA GENTILES* I, C. 28, N. 2. ON ACTUALITY AND EFFECTIVENESS IN SOME CURRENT POSITIONS

MANUEL SERRA*
Universidad de Murcia - Murcia - España

Artículo recibido: 03 de diciembre de 2021; aceptado: 09 de mayo de 2022.

* *manuel.serra@um.es* / ORCID: 0000-0002-0975-6029

Cómo citar este artículo:

MLA: Serra, Manuel. "'Omnis nobilitas rei est sibi secundum suum esse'. Comentario de Contra gentiles I, c. 28, n. 2, sobre actualidad y efectividad en algunas posiciones actuales." *Ideas y Valores* 73.184 (2024): 237-259.

APA: Serra, M. (2024). "Omnis nobilitas rei est sibi secundum suum esse". Comentario de Contra gentiles I, c. 28, n. 2, sobre actualidad y efectividad en algunas posiciones actuales. *Ideas y Valores*, 73 (184), 237-259.

CHICAGO: Manuel Serra. "'Omnis nobilitas rei est sibi secundum suum esse'. Comentario de Contra gentiles I, c. 28, n. 2, sobre actualidad y efectividad en algunas posiciones actuales." *Ideas y Valores* 73, 184 (2024): 237-259.



RESUMEN

El nuevo milenio ha dejado atrás un siglo que vio renacer la filosofía del ser de Tomás de Aquino. Algunos de sus más destacados comentaristas han desafiado la interpretación tradicional de la escuela tomista dominicana. En este artículo se pretende confrontar una reciente contribución cuyo autor busca justificar la posición tradicional del tomismo acerca de la noción de *esse ut existentia*. Frente a ella, se presentará otra que ponga de relieve el original estatus del *esse ut actus essendi*, a la luz de lo que el Aquinate afirma en C.G. I, c. 28, n. 2.

Palabras clave: acto, *esse,* existencia, escuela dominicana, esencia.

ABSTRACT

The new millennium has left behind a century that has seen the rebirth of Thomas Aquinas's philosophy of being. Some of the most prominent commentators of him have challenged the traditional interpretation of the Dominican Thomist school. This article tries to confront a recent contribution whose author seeks to justify the traditional position of Thomism regarding the notion of *esse ut existentia*. In front of it, another will be presented that highlights the original status of the *esse ut actus essendi*, in the light of what Aquinate affirms in *C.G.* I, c. 28, n. 2.

Keywords: act, dominican school, esse, essence, existence.

Planteamiento del problema

En uno de los capítulos de una monografía recientemente publicada, donde se discute a propósito de la confrontación entre el tomismo del dominico Lawrence Dewan y el del medievalista francés Étienne Gilson, el profesor español Torrijos-Castrillejo –a partir de las observaciones que el canadiense hizo a algunas ideas de Gilson–, intenta justificar la posición tradicional de la escuela tomista dominicana, que entiende el acto de ser (*esse*) como la existencia actual de la esencia (*esse ut existentia*). Torrijos-Castrillejo pasa revista y confronta las tesis de quienes critican dicha posición tradicional, como son las del mencionado Gilson y las del italiano Cornelio Fabro. Pues bien, mi contribución tiene como fin sacar a la luz cuál es la posición más cercana a lo que a nuestro juicio el Aquinate entiende por *esse ut actus essendi*, con base en los argumentos del profesor madrileño. El artículo consta de tres apartados. En el primero expondremos las raíces a través de las cuales subyace la consideración del *esse ut existentia*. En el segundo daremos cuenta de la posición de Torrijos. Y finalmente, en el tercer apartado, respondiendo al planteamiento del madrileño, se intentará desarrollar lo que a nuestro modo de ver conforma una metafísica auténticamente tomista del *esse*.

Origen de la comprensión del esse como existentia

Antes de exponer la propuesta hermenéutica del profesor Torrijos, es necesario mostrar el vínculo histórico que subyace a su propuesta, con la interpretación de la escuela tomista dominicana. Para ello, consideraremos sintéticamente las aportaciones más relevantes.

Avicena y Enrique de Gante

La misma distancia que media entre el *esse ut actus essendi* y el *esse ut existentia* es la que se da entre Avicena y Tomás de Aquino. Si bien el filósofo árabe distingue entre el *ens necessarium* del *ens possibilis*, el Aquinate lo hace entre *esse per essentiam* y el *esse per participationem*, diferencia que cristalizará en la fórmula que algunos han venido designando en el último siglo como la más propia y crucial del tomismo (*cf.* Fabro 1958 443). Entenderla bien, o sea, como la enseñó Tomás de Aquino, es lo que distingue a un mero estudioso de su filosofía de un auténtico seguidor de esta (*cf.* Gilson 1973 8). De ahí que, si queremos encarar con garantías el tema que nos hemos propuesto dilucidar, se impone como necesario empezar poniendo en claro en qué contextos filosóficos se mueven los autores que han provocado que la enseñanza del Doctor Angélico sea entendida de una manera o de otra. Por esta razón, a los primeros que tenemos que citar en causa son a Enrique de Gante, Gil de Roma y Tomás de Vío (Cayetano).

Para comprender la fórmula desviada del esse *ut existentia* es necesario confrontar la enseñanza tomista con estos autores arriba mencionados, los cuales no se mantuvieron, a juicio de algunos, en el lenguaje y el sentido de las fórmulas tomistas (*cf.* Gilson 1967 456; Fabro 1958 444). Lo primero que debemos mostrar es que Tomás de Aquino concibe la *essentia* como *id quod est*, empleando –como él lo hizo a veces– el término boeciano, cuyo valor metafísico es el de *potentia*, mientras que el *esse*, concebido como *quo est*, es *actum*. La *essentia* y el *esse* se relacionan como acto y potencia. El *esse* es el acto de la *essentia*. Es bueno subrayar esto, porque la deriva *ad existentiam* tiene aquí su origen, en el trastrocamiento del valor metafísico de la relación *essentia-esse* a través de un cambio indebido de términos.

El primero que miró la doctrina tomasiana con ojos distintos a los de su autor fue Enrique de Gante, y lo hizo con los ojos de Avicena (*cf.* Bréhier 246). Enrique convirtió la fórmula tomista y el valor de la relación *essentia-esse*, basada en la dialéctica acto-potencia, en la díada avicenista *neccesarium-possibilis* y en la doctrina del triple estado en que se da la esencia entre posibilidad y realidad (*cf.* Avicena 213), volcando aquella dialéctica en una nueva comprensión (*cf.* Gómez Caffarena 98), en este caso la del *esse essentiae-esse existentiae*, donde lo que resuelve la composición entitativa no es la fórmula *essentia-esse*, sino la de los posibles *estados* en que se da la esencia (*cf.* Llamas Roig 2017 15): la mera posibilidad (*esse essentiae*) o la actualidad (*esse existentiae*).[1]

> Si en verdad hablamos del ser de existencia de la creatura, aunque esto no difiera en nada del ser de la esencia de la creatura, sin embargo no difiere por esa sola razón por la que el intelecto capta diversas concepciones de lo que ella es, ya sea tal cosa substancia o accidente. Empero, también difiere según la intención, porque en cuanto tal ser de existencia, su misma esencia de creatura puede ser o no ser. Por lo tanto, de tal ser de existencia de la creatura no se puede conceder que la esencia de la creatura sea su propio ser, porque el ser de la esencia ahora existente en acto puede no ser, ya que primero llegó a ser lo que es. (Gante, Quodlib., parte 3, cuestión 9)

Lo importante que tenemos que ver aquí es el cambio de paradigma que hay tras la nueva nomenclatura. Aquí, el *esse* ha dejado de ser *actus* respecto de la *essentia* para convertirse en *existentia*, comprendida como el *estado* de realidad en que se encuentra la esencia (*cf.* Marenghi 2019 39).

> En esta fórmula [essentia-existentia], en virtud de una evolución lógica, el esse, que la fórmula precedente había volatilizado en la significación vaga de entitas como realidad en general, ha sido eliminada.

1 Gante, *Quaestiones Quodlibetales,* I, q. 9.

> La consecuencia lógica de esta eliminación del esse como actus essendi intensivo debe ser la negación de la distinción real de esencia y esse o la menos su reducción a una distinción modal. (Fabro 1958 446)

Esto es tan importante que, por mucho que los tomistas posteriores quieran tomar el significado de las fórmulas, en cuanto lo hacen manteniendo este paradigma, hablarán del *esse* como *actus* y *actus essentiae*, pero no con el sentido que le dio Tomás de Aquino, sino con el que le dieron quienes desvirtuaron la auténtica doctrina tomista, como sucede en el caso de Siger de Brabante, para quien el *esse* es la actualización de la esencia, pero esta actualización es entendida, al igual que Enrique de Gante, trámite Avicena (*cf.* Herrera 2021 138), como un *estado* de la esencia, el estado que resulta de tener la esencia el ser en acto, lo que se dará en llamar *existentia* (*cf.* Grabmann 103). Esto lo veremos con más claridad después. De momento, lo importante es quedarnos con este nuevo modo de concebir el valor del *esse* y de la *essentia*, más aún, con esta *reductio essendi ad existentiam* a la que el *esse* queda limitado una vez que se le atribuye el valor de *estado* en vez del de *actus* (*cf.* Llamas Roig 2017 17-18).

Al devenir el *esse*, pues, en *existentia*, ya no es el acto sin más de la esencia por él actualizada, sino el *estado* en que él pone a la esencia, el estado de existencia actual o *esse actualis existentiae*: "La disonancia deviene aquí evidente, porque la existencia acaba por referirse al acto de *esse* como simple 'hecho de existir'" (Fabro 1958 447). Insisto en que, por mucho que los tomistas posteriores que asumen este cambio de formulación digan que el *esse* es el acto de la esencia, a la hora de explicar *cómo* se entiende dicha actualidad, no tendrán más remedio que acudir a la engañosa confusión heredada de Enrique de Gante y vehiculada por Cayetano, y acabarán identificándola con esa existencia actual de la esencia. Pero esto lo dijo Enrique, lo asumió como tal Gil de Roma, y lo repitió y apuntaló Cayetano, mas no Tomás de Aquino. Este no dijo una sola vez que el *esse ut actus essendi* era *actus existendi*, como señaló Pierre de Tarentaise,[2] así como tampoco habló de una *distinctio* de *essentia et existentia*, ni de *existentia* simplemente para referirse al *esse*.

Las Theoremata de esse et essentia de 1280 y las Q. disp. de esse et essentia de 1286

Los tomistas más críticos con la por ellos considerada desviación de la genuina enseñanza tomista, Étienne Gilson y Cornelio Fabro, dedicaron sendos artículos a denunciar los derroteros por los que, de una manera torticera, habría acabado la noción de *esse*. El medievalista francés

2 "In omni creato differunt quidditas et *actus existendi*". *In 1 Sent.*, d. 8, q. 6, a. 1, Toulouse 1649 1, 78b, énfasis agregado.

siempre hizo mención de este hecho en todos sus escritos posteriores a 1942 –si tenemos que dar crédito a Aubenque (*cf.* 77)–, pero de un modo especial hay que destacar el artículo *Cajétan et l´existence* (1952) y la segunda edición de *L´être et l´essence* (1972). Igualmente, Fabro publicó en 1958 un texto académico titulado *L´obscurcissement de l´esse dans l´école thómiste*, donde describe históricamente la depreciación sufrida por el acto de *esse* en favor de la *existentia*. Más tarde numerosos autores se han hecho eco de esta problemática en sus trabajos, como es el caso de Á. L. González (*cf.* 118). En nuestra época, cabe resaltar dos artículos de C. Marenghi, "La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser" (*cf.* 2018 48-55) y "El oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia" (*cf.* 2019 35-37); así un artículo de P. A. Redpath (*cf.* 214-218).

El común denominador de estas investigaciones es que, en las disputas entre Gil de Roma y Enrique de Gante, a propósito de la doctrina de la composición real, el discípulo del Aquinate habría comprendido esta composición entre *res et res* por haber traducido *aliud* por "otra *cosa*" (*cf.* Gilson 1972 113). Para Gil, la *essentia* y el *esse* no se distinguen componiendo el *mismo y único* ente, sino al modo de una fórmula química, como dos cosas en el interior del mismo (*inter-res*). Esto lo afirma en numerosas ocasiones durante la disputa: "Todo lo que es, excepto el primer ser, es su propio *esse*, pero tiene una esencia muy diferente (*realiter differentem*) del *esse*; y a través del primero, es un ser (*ens*), y a través del segundo, existe" (*Theoremata* XII). Pero donde más claramente se deja ver la confusión perpetrada por Enrique de Gante quien, a su vez, leía la enseñanza de Tomás con los ojos de Avicena, es en este paso:

> Sin embargo [la forma] no existe en el orden de la naturaleza a menos que algún esse se añada a su esencia o naturaleza. Porque así como la materia no puede existir en acto sin la forma, ninguno puede existir en acto sin el esse. Y si preguntas qué es el esse, preguntaríamos qué es la forma. Y si dices que la forma es un acto determinado y cierta perfección de la forma. (Theoremata XIII, énfasis agregado)

El *esse* del que habla Gil no es sólo un principio metafísico. Es –dice Redpath– "una entidad en sí misma añadida a una cosa llamada 'esencia', permitiendo así que esa esencia exista en el orden natural" (216).

> Así como la materia se extiende formalmente a través de la cantidad, así la esencia existe formalmente a través del esse. Y, así como la materia y la cualidad son dos cosas diferentes (duae res differentes), así la esencia y el esse son cosas realmente distintas (duae res raliter differentes). (Theoremata XIX)

Es por ello que los comentadores más autorizados del siglo pasado juzgan que para Gil de Roma el *esse* ha dejado de ser un *actus* para

convertirse en *aliud* como *entitas*, por lo que sólo queda un paso para llegar a la *reductio ad existentiam*, que es devaluar su actualidad al hacer pasar a la esencia del estado de posibilidad al estado de *realitas* (*cf.* Fabro 2010 45), o sea, al *esse actualis existentiae* que luego explotará Cayetano (*cf.* Gilson 1952 277). En definitiva, para Gil el *esse* ya no es –dice Marenghi– "el acto primero en virtud del cual la cosa existe, sino un suplemento de actualidad en la misma que la *essentia*" (2019 36).

El esse (actualis) existentiae de Cayetano

Tomás de Vío (Cayetano) ha sido una figura destacada por donde se lo mire (*cf.* Muñoz 2015 127). Con todo, en cuanto al éxito de su comprensión de la enseñanza tomasiana se refiere, a juzgar por Redpath, este no fue mayor que el que tuvo como legado pontificio en cuestiones de política eclesial (*cf.* 219). Como el medievalista francés Étienne Gilson refiere, el comentario del cardenal de Gaeta al *De ente* o a la *Summa Theologiae*, tenido hasta nuestra época como el oficial, es en sus posiciones más aristotélico que tomista (*cf.* Gilson 1955 800; Muñoz 2013 23); una observación que ha sido corroborada por algunos autores en publicaciones más o menos recientes (*cf.* Contat; Llamas Roig 2021). Al abandono de la terminología de Tomás de Aquino por parte de Enrique de Gante y Gil de Roma, Cayetano sumó la guinda de este giro inventando unas fórmulas que hoy día pocos tomistas retrotraen al Doctor Común, como *esse actualis existentiae* y *esse existentiae*, para significar lo que el Aquinate había llamado *esse*, o *esse quidditativum* y *esse essentiae* para referirse a lo que Tomás había llamado simplemente *essentia* (*cf.* Redpath 219).

El giro cayetanista, llamado por algunos "formalista" (*cf.* Fabro 1958 445), confunde la identidad y el *status* metafísico de la esencia con el del *esse*, haciendo decir a Tomás lo que este no dice. Especialmente hay que hacer notar cómo el gaetano reduce la centralidad del *esse*, que para el Aquinate es la actualidad que constituye el ente en *eso* que es, a acto último, para asombro de tantos como Domingo Báñez, quien a pesar de no haber podido hacerse una idea totalmente zafada del formalismo de escuela, pudo denunciar este giro completamente antitomista (Báñez 142). En esta visión, el *esse* es *de* la substancia (substancialismo) en el sentido de que la hace existir (Cayetano *De ente et essentia* c. 5, q. 12, n. 8), además de que el *esse* existiría "en el género de la substancia como principio formal último de la substancia misma. Por ello es a través de esto que una cosa se coloca en el género de la substancia y es capaz de ser substancial" (*ibd.*). Tomás de Aquino, en cambio, coloca al *esse* como acto *primero* y acto *del* ente y la esencia. Es *su* acto, no una determinación o constitutivo esencial que viene a "rematar", por así decirlo, a la substancia (*cf.* Llamas Roig 2021 258).

> Y esta es la razón por la que santo Tomás critica a Avicena. Por lo tanto [cuando] el ser es predicado de algo, por ejemplo del hombre, ya que no aparta a ningún hombre del género y la especie y la diferencia adecuados, ni de la noción formal de lo que es en sí, queda como un predicado substancial con Aristóteles y el Comentarista. (Cayetano *ibd.*)

Como ha hecho notar Gilson: "Técnicamente hablando, todos aquellos que, con Avicena, intentan distinguir entre los seres y su ser, atribuyen una esencia distinta a lo que no es más que un modo de significación" (1952 69). Lo cual aboca a una duplicidad del *esse* ajena al Aquinate. Aquí es donde cristaliza la doctrina cayetanista:

> Así como el ser (esse) es doble, a saber, el de la existencia y el de la esencia, también lo es doble el de la esencia y el de la existencia. Y aunque ningún ser está compuesto por su propia realidad, no es incoherente que se componga con la realidad de la existencia; por lo tanto, la esencia del hombre tomado absolutamente se encuentra en una categoría real, a saber, la de la substancia; cuando se postula en el mundo real, se hace real con la realidad del a existencia. (Cayetano, id., c. 5, q. 13, n.101)

Para Tomás de Aquino, sin embargo, el *esse* no es *de* la esencia en cuanto representa un principio extrínseco a la esfera eidética (*cf.* Llamas Roig 2021 257). Esta *reductio essendi ad existentiam*, o sea, tomar el *esse ut existentia*, hace que la actualidad del *esse* así concebida se limite a ser lo último en el orden de la generación (*cf.* Muñoz 2014 237), contrariando de este modo la enseñanza tomasiana de la primacía del acto sobre la potencia más allá de la esfera propia del *ens*. Sigue siendo permisible –arguye Gilson– "si, para Cayetano, el *esse* tomista ¿no se reduce a la substancia colocada en el estado de existencia real por la eficacia de su causa?" (1952 277). El interés de esta hermenéutica cayetanista está en que nos permite comprender la posición del autor que en seguida vamos a estudiar. Lo que es patente para algunos de estos especialistas que hemos citado, es que la definición de *esse* del gaetano, es extraña a la enseñanza de Tomás de Aquino. En definitiva, con Cayetano el *esse* se consagra como aquello por lo que "la cosa es o existe en la naturaleza de las cosas, o sea, su existencia actual" (Muñoz 2014 237).

Ser, existencia y facticidad: tesis de D. Torrijos

La tesis que el profesor madrileño presenta en la introducción de su capítulo "Ser, existencia y facticidad" (Torrijos-Castrillejo) se resume en que los tomistas que se niegan a identificar el *esse* con la *existentia*, pasan por alto la inconmensurable riqueza ontológica que de suyo porta el mismo existir, en cuanto significa el milagro –si se puede expresar así– de haber sido constituido *fuera de* la nada. ¿Cómo puede esto parecerles

poco a algunos filósofos –se pregunta él– (*cf.* Torrijos-Castrillejo 94). Es más que probable que Torrijos, quien tiene delante una cosmovisión creacionista al modo judeocristiano, extraiga esta conclusión del mero hecho de que, desde este paradigma, las cosas no existen por derecho propio, ni el universo existe *ab aeterno et sine causa*, como sucede en casi el resto de cosmovisiones filosóficas, sino en virtud de un acto que, filosóficamente —según interpreta él— "no parece demasiado distinto" (*ibd.*) de lo que Tomás de Aquino llama *esse*.

Contemporáneamente se ha comprendido la existencia como mera facticidad. En la medida en que existir conviene a todos los entes que se dan en la realidad, su valor ontológico estaría limitado a la mínima perfección de ser tan sólo distintas de la nada (*cf.* Torrijos-Castrillejo 95). Para corroborar que esta tesis se corresponde con la comprensión contemporánea del existir, el autor cita a P. van Inwagen, quien a su vez se apoya en Frege, el cual sostiene que "la afirmación de la existencia de algo no consiste, de hecho, sino en la negación del número cero" (Frege 1960 65), de donde se deduce este reduccionismo ontológico llevado a cabo con respecto al existir. Pues, ¿es legítimo reducir la existencia a "facticidad"? Esta es la pregunta que Torrijos intentará responder para sacar a la luz lo que él entiende por *esse*.

A deducir de las palabras del propio autor, la respuesta sería que sí: la existencia puede ser reducida a la mera facticidad, aunque admitiendo que es algo más que esta, en tanto se entiende como idéntica al *esse*, el cual no puede limitarse a aquella más que como un contenido semántico mínimo –llama él–que acomuna a todos los *entia* (*cf.* Torrijos-Castrillejo 95). El ser va más allá del sentido meramente copulativo que posee la acepción verbal hasta alcanzar un valor translógico, que es el que confiere actualidad a la cosa, tanto en sentido esencial como en cualquier otro aspecto. El *esse* es la actualidad total y definitiva (*id.* 96). La existencia se identifica con la facticidad, a pesar de que esta identificación provenga de una vía negativa (la negación *ex nihil*), pero no se reduce a ella.

> Pero la facticidad no consiste sino en un aspecto mínimo que todos los existentes comparten por ser distintos de la nada. En la facticidad no emerge lo que el ser pone en la realidad, sino, por así decir, lo que el ser quita, pues se refiere a la pura diversidad de los entes respecto de la nada. (Torrijos-Castrillejo 96)

Queda claro, por lo tanto que, desde el punto de vista de Torrijos, la existencia no se reduce estrictamente a la facticidad, mientras que, por su parte, el *esse* sí permite ser identificado con la existencia, dado que el principal motivo por el que se rechaza el binomio *esse-existentia*, en razón de la pura identificación entre existencia y facticidad, habría sido resuelto, a ojos del autor, con las explicaciones dadas.

> Mi tesis es que el esse consiste realmente en la existencia de la cosa, es la actualidad positiva de la cosa. La existencia no es un factor mínimo y unívoco que conllevaría el esse, porque cada cosa existe de una manera, está en la realidad de una manera distinta. Si el existir es [...] la posición de la cosa, entonces no está puesta de la misma manera una relación que una cualidad, ni una substancia está puesta como lo está ningún accidente. Al pensar esa posición no se puede prescindir del ser y el ser posee una íntima relación con la esencia que actualiza. Ahora bien, cuando designamos la existencia de esa manera negativa que empleamos cuando respondemos a la pregunta an est y nos referimos a su mero 'ser distinto de la nada', nos fijamos en un aspecto negativo en que convienen todos los existentes, pero no por eso hemos expresado, por así decir, todo aquello en lo que consiste su existencia. (Torrijos-Castrillejo 98)

Donde el profesor madrileño espera probar su tesis de la identidad entre *esse* y existencia es en el segundo apartado de su capítulo, llamado "El esse como distinto de la facticidad", donde expone la siguiente paradoja:

> Para mi argumento, baste con que el esse y la facticidad sean nocionalmente distintos: es suficiente con admitir que todo esse [1] tenga facticidad y [2] provoque la facticidad de la esencia. De ser así, al considerar el esse como algo real —pues es realmente distinto de la esencia—, entonces podríamos ver el acto de ser mismo como 'algo' susceptible de facticidad [...]. Así, todo ente realmente existente no sólo estaría constituido por una esencia, sino también por un acto de ser y tanto aquélla como éste deberían pensarse dotados de facticidad. [...]. En otras palabras, aunque el acto de ser sea aquello por lo cual la esencia reciba la facticidad, también el acto de ser tiene que gozar de facticidad (pues hemos comenzado negando que la facticidad misma sea un factor ínsito en el acto de ser, sino que es distinto de ella). De ser así, la facticidad sería distinta de los elementos del ente (esencia y acto de ser), al menos según una distinción de razón. (Torrijos-Castrillejo 99)

A continuación, el hilo conductor de la exposición entra en una fase de confrontación con los autores contrarios a su postura, así como a los partidarios de esta, frente a quienes contrasta la temática en discusión. El primero de ellos es É. Gilson, quien afirma que la existencia, en cuanto facticidad, es un "efecto" del acto de ser; es más, llega a decir que es su causa eficiente (*cf.* Gilson 1952 172). El madrileño recuerda en este momento (*cf.* Torrijos-Castrillejo 100) que Dewan salió al paso de tamaña afirmación, diciendo que el *esse* no puede ser la causa eficiente de la existencia de la esencia porque consiste precisamente en esa existencia misma (*cf.* Dewan 2002 85). Del mismo modo, Torrijos insiste en la inexactitud con que Gilson sostiene en esa misma línea que "ninguna

esencia posee realidad excepto en cuanto cierto acto de ser (*esse*) causa en ella el que sea una cosa actualmente existente" (Gilson 1960 123). Se intuye que lo que aquí descuadró a Dewan, y ahora a Torrijos, es la palabra *causa*, que irremediablemente pareciera tener que atribuirse a una de las famosas cuatro causas aristotélicas.

La tesis subyacente que más firmemente debe ser sacada a la luz es la de que la existencia *resulte* de la actualidad del *esse* y no que se identifique sin más con ella. Para lograr su objetivo, Torrijos vuelve ahora su mirada sobre el italiano Cornelio Fabro, quien da un paso adelante y llega a decir que "el *esse*, como acto de ser, no es sólo el *hecho* de existir o "id per quod aliquid constituitur extra suas causas"; [pues] eso es más bien el efecto externo del acto de ser" (Fabro 2005 195).[3] Frente a esta apreciación, se contrapone la respuesta de Millán-Puelles, quien dice que, el estar fuera de la nada,

> [...] está implícito en el ser propiamente dicho, no a la manera de una condición, sino según el modo de un efecto formal: como algo que el ser confiere en tanto que es poseído y sólo en virtud de ello, sin que medie ninguna acción cuya causa eficiente fuera el ser y que tuviera paciente o receptor a aquello que lo posee. (Millán-Puelles 271, énfasis agregado)

Aparentemente, Millán-Puelles estaría saliendo al paso aquí de esa tesis mal formulada de una causalidad de tipo eficiente del *esse* sobre el ente. Torrijos parte de dicha observación para evidenciar la paradoja de considerar la facticidad del ente o su existir como un *estado* resultante del *esse*, pero a la vez *externo* a él, como si en realidad fueran dos cosas distintas: "Resulta bien estupefaciente [...] que el existir sea un efecto del *esse*" (Torrijos-Castrillejo 101). Ya lo había dejado claro Dewan al recordar que Tomás de Aquino enseña que "el *esse* creado, que es el efecto propio correspondiente al primer agente, es *causado* por otros principios, si bien el primer principio –esto es, Dios– es la primera causa [eficiente] del *esse*" (Dewan 1999 95-96). Se subraya la palabra *causa* para poner de relieve el acento sobre la *causalidad formal sobre el esse*, y no una confusa *causalidad eficiente del esse sobre la forma*, que nos abocaría a caer en el error gilsoniano.

Seguidamente el profesor madrileño debe hacer frente a la dificultad de explicar cómo la existencia puede identificarse con el *esse* si, a la vez, es un efecto (formal) suyo, como había dicho Millán-Puelles.

> Evidentemente, Dewan no pretende reducir el esse a la mera facticidad, sino tan sólo indicar que ésta debe ser algo incluido en el mismo esse. El significado del esse, para santo Tomás, ha de incorporar también la existencia sin que ésta deba ser considerada algo añadido al esse como

3 Énfasis de Torrijos.

> un efecto o resultado suyo. El esse consiste en la actualidad de la esencia y cae en la razón misma de actualidad el que la cosa esté puesta en la realidad. (Torrijos-Castrillejo 101)

La respuesta a esta dificultad será planteada a través de Domingo Báñez. El catedrático salmantino, que utiliza el término *existentia* para referirse al *esse*, define su actualidad como "aquello por lo que se entiende formalmente que la cosa está en acto fuera de sus causas" (Báñez, *ibd.* 141). Para explicar el sentido de la fórmula, Torrijos se apoya en Pedro de Ledesma, quien al referir que el *esse* es la actualidad de la forma, afirma que es anterior a ella hablando en absoluto, pero que la forma —explica el madrileño— "tiene cierto 'modo' de causa formal respecto al *esse*" (Ledesma 1596 823-829). Con el fin de explicar en qué sentido Báñez describe esa mediación del *esse* respecto a la facticidad del ente, Torrijos retrotrae ahora el origen de esta tesis al modo de hablar del propio Tomás, el cual depende a su vez –arguye Torrijos–

> de los comentarios sobre Boecio compuestos por Gilberto Porretano [acerca de] la distinción entre quo est y quod est. Santo Tomás de Aquino cree que dicha distinción podría ser de utilidad para indicar el carácter metafísico de la forma (quo est) frente al compuesto de materia y forma (quod est), así como permite caracterizar al esse (quo est) frente a la substancia entera (quod est). (Torrijos-Castrillejo 102)

Es indudable, por consiguiente, que "el acto de ser es aquello 'por lo que' algo es, pero no en un sentido estrictamente eficiente" (*ibd.*). Báñez, con la fórmula "id per quod" no pretende, sin embargo, dar al *esse* un sentido propiamente "causal" cuando le imputa la facticidad, sino que –dice el autor– "destaca el carácter primariamente semántico de la expresión 'La existencia es aquello por lo cual (*quo*)...'". Esta explicación viene apuntalada por la, a sus ojos, crucial matización de Orrego (*cf.* 38), quien señala que el "ser fuera de la nada" es una definición nominal de la existencia, no una definición real (*cf.* Torrijos-Castrillejo 103). Con todo –matiza Torrijos– "no cabe dudar de que es el ser aquello que pone 'fuera de la nada' a la cosa" (*ibd.*). Pero este efecto es intrínseco al ente, como decía Báñez. El *esse* es, en consecuencia, el existir de la esencia, de donde resulta el ente. El existir no es la mera facticidad del puro estar ahí de la cosa en la realidad, sino que incluye la riqueza propia que cada ente porta según su naturaleza.

Respuesta a la tesis de Torrijos: "El esse no tiene ese" o la paradoja de un error hermenéutico

En este apartado vamos a exponer la relación entre *esse*, *ens* y *existentia (factum)* a la luz de la afirmación tomasiana que da título a nuestro trabajo, "la perfección de una cosa es según su ser" (CG I c. 22 n.

2), desde una perspectiva que tiene como fin rescatar lo que nos parece una lectura más cercana al pensamiento del Doctor Común. Con ello esperamos que algunas de las aporías que han sido presentadas antes puedan resolverse adecuadamente.

El entero edificio de la filosofía del ser de Tomás de Aquino está sustentado por la noción de *esse* (*cf.* Mantovani 255), cuya recta comprensión resulta absolutamente determinante si se quiere presentar esta metafísica en su originalidad. Si entramos en el análisis de la constitución y composición metafísica del ente en la filosofía del Aquinate, es necesario que la noción de *esse* sea colocada en el centro del acontecimiento del que parte Tomás de Aquino, que no es otro que el acto creador (*cf.* Peiro). Ahora bien, conviene recordar que el teólogo dominico no concibe este acto como una donación directa de la entidad y la subsistencia sin matices. Cuando se concibe así, toda la filosofía tomasiana sufre una transformación que la hace extraña a sí misma, dando pie a tener que buscar en otras fuentes lo que subyace en lo hondo de esta. Para hacerse una idea correcta de lo que Tomás llama *donatio essendi* (*Sum. theol.* I q. 45 a. 1; *CG* I c. 68), a una recta comprensión de su noción de *esse* debe acompañarla una recta comprensión del otro concepto clave de su síntesis filosófica, que es el de participación (Fabro 2010 528). Lo primero que tenemos que distinguir en ella es la flexión de dos modos en que esta se da, que son la "participación *del ese*" y la "participación *en* el *ese*". El sentido de cómo se integran ambas modalidades y qué papel juega la recta articulación de estas es lo que vamos a exponer a continuación.

Es en el acto creador, que se despliega metafísicamente en el significado activo de la participación en el primer elemento creado, el *esse*, donde Tomás asienta todo el proceso constituivo del ente ("Prima rerum creatarum est esse". *De causis* c. 4).[4] El *esse* no es uno más entre los elementos que Dios educe para conformar el ente, sino que es dotado de una cualidad y una perfectividad singulares que lo sitúan en un estatus completamente particular y fontal. Es lo primero creado cuya actualidad participa del mismo *Esse* divino (*cf. Sum. theol.* I q. 6 a. 4; *id.,* I q. 75 a. 5 ad 4; *De Pot.* q. 7 a. 2 ad 9). Que el *esse* creado "participa" del *esse* divino quiere decir que el *esse*, en el mismo acto de su creación como lo primero educido por la causalidad eficiente divina, adquiere, aunque sea *participadamente* –valga la redundancia–, la cualidad intensiva de la perfección del mismo *Esse* divino. De ahí que Tomás lo establezca como plenitud fontal de toda la perfección y subsistencia del ente. De ahí que leamos al Aquinate expresarse en los siguientes términos: "Cada cosa es tanto cuanto participa del ser mismo" (*De spir. creat.* a. 1 ad 8). Y también:

4 Otras formulaciones: *In I Sent.* d. 8 q. 1 a. 3; *In II Sent.* d. 1 q. 1 a. 3; *De Ver.* q. 1 a. 1.

> El ser, tomado en su significación absoluta, es decir, en cuanto que incluye en sí toda la perfección de ser, tiene preeminencia sobre la vida y todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser, en cuanto tal, contiene en sí todos los bienes que se siguen de él. (Sum. theol., i-ii q. 2 a. 5 ad 2; De Pot., q. 3 a. 5 ad 2)

Por ser *primero* y participante de la perfección del mismo *Esse* divino, se convierte en la fuente de donde brota *toda* la perfección del ente. Por eso añade el Doctor Común: "El primer efecto de Dios en las cosas es su mismo *esse*, el cual es presupuesto por todos los demás efectos *y sobre el cual están fundados*" (*Comp. theol.* i c. 68, énfasis agregado). Y como la participación, por la razón que acabamos de decir, funda la causalidad, como acertadamente subraya González (*cf.* 238), se entiende que el *esse*, en virtud de su condición de perfección fontal de la que participa todo, pero que de nada participa (Tomás de Aquino), se convierte en *mediador* transcendental de la causalidad divina (*cf.* Fabro 2010 441), un aspecto que tenemos que explicar más detenidamente.

Tomás no sólo dice que el *esse* es la primera de las cosas creadas, que participa del mismo *Esse* divino y que es la plenitud fontal de donde participa toda otra perfección. Afirma también –y esto es crucial– que "no se dice que todo ente es por el *Esse* divino, sino por su *esse* propio" (*Sum. theol.* i q. 6 a. 4 sed contra). Esta frase es absolutamente determinante. Al afirmar tal cosa, el Aquinate está dando al *esse* el valor de ser también *mediador transcendental de la causalidad divina*, como atinadamente señala Fabro. Porque si el ente "es" "por" "su propio *esse*", con esto está diciendo, primero, que el *esse*, al ser la actualidad *por la que* el ente *es*, es la actualidad mediadora o el *mediador transcendental*, como lo llama Fabro, de la causalidad divina; segundo, que al decir Tomás que el ente "es" "por" "su propio *esse*", ese valor de mediador de la causalidad divina por el que el ente es y que posee en virtud de su condición de participado, le reviste de un carácter *transcendental* respecto al propio ente al que constituye (*cf.* González 201). Esto sólo puede entenderse corrigiendo el grave error que comete un tomista que omite el determinante papel que juega la "participación *del* esse" –en su sentido vertical o transcendental– y la "participación *en* el esse" –en su sentido horizontal– en el proceso constitutivo del ente. Veámoslo.

El que omite el papel de la participación *del* y *en* el *esse* se inhabilita irremediablemente para comprender el proceso de costitución del ente o, lo que es lo mismo, su causalidad. Esto sucede porque, omitida aquella, se concibe que el ente es creado *directamente* por Dios, así, sin matices. Pero, ¿cómo podemos entender de otro modo la afirmación de Tomás de que el *esse* es lo primero creado, de lo que todo participa y de que el ente *no es por el Esse* divino, sino por *su propio esse*? Sencillamente,

se omite por completo lo que entraña tal dificultad. De hecho, nadie podrá encontrar en esta línea hermenéutica una sola mención a estos textos, ni por supuesto una explicación que los tenga a todos ellos en consideración conjuntamente. Este error es tan antiguo como el propio tomismo (*cf.* Gilson 1953 269). Afortunadamente ya algunos se dieron cuenta de parte de este error, pero hasta el siglo xx prácticamente no se ha puesto completamente en evidencia.

La clave de esta omisión crucial de un aspecto determinante de la metafísica tomista, denunciada por Gilson y Fabro, es el injerto de esta metafísica original en una tierra extraña a la suya, como es la de Avicena, malogrando así el sentido de dicha filosofía con sus respectivas fórmulas. La metafísica de Avicena sustituye la díada *Esse per essentiam-esse per participationem* por la de *Ens necessarium-ens possibilis* (*cf.* Fabro 1958 441), omitiendo así todo lo que aquí estamos describiendo como lo propio de la metafísica del Aquinate. Al ser un injerto extraño que dio frutos malos, sus primeros defensores comprobaron cómo una metafísica, comprendida a la luz de otro pensamiento, no podía menos que resultar profundamente aporética, que fue justo lo que pasó desde el inicio. Gil de Roma no pudo vencer a Enrique de Gante, porque en realidad no entendió el corazón de la metafísica tomista, cuya clave de bóveda es la recta comprensión de la noción intensiva de *esse*. Lo entendió desde ese mal injerto. Esto explica que autores como Capreolo o Cayetano, al ver los problemas que surgían con la defensa de las fórmulas tomistas, recurrieran a otro autor que tampoco era Tomás, sino esta vez Aristóteles, con la mala fortuna de que, entre Avicena y Aristóteles, dieron la estocada al auténtico tomismo (*cf.* Gilson 1953 274). Avicena parte de esa díada extraña al tomismo del *Ens necessarium-ens posisibilis*, desde la cual no existe ni tiene ningún sentido una doctrina de la participación. La participación sólo cabe en un marco como el de Tomás, o sea, en el del *Esse per essentiam*, que dona (da a participar) su propia perfección y perfectividad a través del *esse*, sobre el cual confía la constitución completa del ente.

Ya hemos visto el error y ya hemos visto quiénes lo cometieron y por qué o en qué sentido. Pues bien, Lawrence Dewan, en quien el profesor Torrijos se inspira, es uno más de esta larga lista que continúa dicho desenfoque de escuela. El dominico canadiense omite completamente el valor y el papel de la participación *del* y *en* el *esse*. Esta doctrina no aparece en ninguno de sus apuntes ni artículos que tratan sobre ente, forma y ser (*cf.* 1999; 2002; 2006; 2009; 2012). Y esta omisión es la que le hace decir, con respecto a la creación del ente, otra cosa distinta a la que dijo Tomás. No es que lo que dice Dewan no lo dijera Tomás, sino que Tomás lo dijo con un sentido y él le dio otro. El canadiense cita dos textos del Aquinate. Uno es este: "Dios crea en nosotros el *esse* natural

sin mediación de ningún agente, sino a través de una causa formal". Otro es este: "El *esse* creado, que es el efecto propio correspondiente al primer agente, es *causado* por otros principios, si bien el primer principio –esto es, Dios– es la primera causa [eficiente] del *esse*" (Dewan 1999 95-96).

Como puede apreciarse, la participación está ausente. Si el *esse* es lo primero creado, el momento receptivo por parte de la forma no puede ser anterior a esa creación originaria, entre otras cosas porque destruiría la doctrina de la participación *en* el *esse*. Si la forma le hace al *esse* de receptáculo *antes* de que esta participe su actualidad o perfección formal de él, lo que dice Tomás de que el *esse* es lo primero creado y de lo que *todo y todos* participan, no se sostiene. Así lo expone con claridad Herrera (2021 144): "La relación de dependencia existencial de la forma respecto del ser encuentra en Tomás una sentencia rotunda: 'Ninguna forma es sino por el ser' (*Quodlib.* XII q. 4, a. 1)". La explicación es que Tomás de Aquino se está refiriendo al momento final de la constitución del ente, que adviene una vez que la forma, al participar del *esse*, puede actuar sobre la materia actualizándola, constituyendo así la substancia, la cual, una vez constituida, *recibe* el ser *en* lo que es ya un *ens*. Pero el *esse* es lo primero creado y de lo que todos participan, luego no puede aparecer en el escenario de la constitución del ente *justo al final* (*cf.* Forment 1978 364), como pretende Cayetano (*De ente et essentia* d. 5 q. 11 ad 8), porque en ese caso, ¿cómo es que la forma actualiza la materia y cómo le hace de receptáctulo por su acción la sustancia al *esse* para constituir el ente, si supuestamente la actualidad de la forma participa de la del *esse*, por tanto, necesita de esta participación en el *esse* para actuar en su actualidad propia? En el segundo texto citado por Dewan sucede exactamente lo mismo. En efecto, Dios es la causa eficiente del *esse*, pero Dewan omite que, además de ser la causa eficiente, el *esse* es lo primero creado por esta causalidad. En segundo lugar, Dewan omite por completo la participación que se produce en el acto creador del *esse*. Dios, la causa eficiente, al crear el *esse*, le hace participar de su propio *Esse* divino, y es en esta participación fontal donde se funda la constitución, perfección y subsistencia de todo el ente, todo lo cual está absolutamente ausente en el tomismo de Dewan, como estaba ausente en el de Cayetano. Esta conclusión lleva al canadiense a concebir la causalidad, no como hace Tomás, es decir, fundada en el *esse*, sino como Aristóteles, fundada en la esencia: "A la función de la esencia yo la llamaría el *rol causal*. El *esse* cumple un papel causal *sólo* en Dios" (Dewan 2009 130).

Esta es, en definitiva, la razón principal de los equívocos del tomismo de gran parte de la escuela dominicana. Esta entiende la actualidad fontal del *esse*, cuya virtud consiste en participar del mismo *Esse* divino, como la perfección del "hacer existir" (*cf.* Forment 43), al margen de la participación en el *esse*, como enseña el Doctor Común: "Todas las

perfecciones *pertenecen* a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto, de algún modo, *tienen* ser” (*Sum. theol.* I q. 4 a. 2).

Participación y causalidad son, pues, las nociones clave, ausentes en el tomismo de escuela, que permiten comprender la composición del ente en la metafísica tomista. El *esse* es lo primero creado. Participa del mismo *Esse* divino. De él todos participan, pero él no participa de ninguno. Es mediador transcendental de la causalidad divina, porque el ente no es por el *Esse* divino, sino por su propio *esse*. Luego el *esse* tiene que ser, en cuanto fuente de todas las perfecciones del ente, una fuente perfectiva que vaya más allá del existir, pues no se puede reducir la perfección entitativa en su conjunto al existir. El *esse*, por su condición de acto puro participado, es lo más perfecto que hay, y “[...] como lo menos perfecto procede de lo más perfecto, todo lo que no es el *esse* participa, de algún modo y en algún grado, de su perfección” (*In I Sent.* d. 8 q. 1 a. 1; d. 2 q. 1 ad 2; *cf. Sum. theol.* I-II q. 2 a. 5 ad 2).

El ente existe, porque su *esse* es el acto que le confiere el existir, pero ¿cuál es la fuente de donde brotan las diversas perfecciones con que cada ente existe? Ante esta dificultad, si nos encontramos en una percepción esencialista del *esse*, como la de Cayetano, se dirá que es la esencia, razón por la cual el *esse* es, para él, acto último, mientras que la esencia es la fuente de toda la perfección entitativa, porque el *esse* es lo que hace existir dicha perfección, pero no la fuente de esta (*cf.* Contat 22). Sin embargo, Tomás de Aquino enseña que la perfección de cada ente se da según el grado de perfección de su ser.

> La perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, etc. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección, pues se dice que una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección. (Contra gentiles i c. 28 énfasis agregado)

De nuevo, la participación. El grado en que un *esse* participa del *Esse* divino marca el grado de perfección de ese ente. Por consiguiente, la perfección de la esencia en cuanto esencia depende de la perfección del *esse*, en cuanto la propia perfección que la esencia confiere al ente se da según la medida que marca la perfección con que tal *esse* participa del *purum Esse*.

Conclusiones

El estudio atento de la historiografía crítica que se ha asentado con firmeza en el siglo XX –la cual ha sido contestada a su vez por quienes tratan de defender la interpretación tradicional de la escuela

dominicana–, nos ha permitido profundizar al máximo en esas razones tradicionales enfocadas de un modo actual. En los siguientes puntos que voy a exponer presentaré de forma sintetizada las conclusiones a las que hemos llegado.

1. El profesor Torrijos comienza su artículo queriendo defender la idea de que el "estar puesto en la realidad fuera de las causas" responde a la facticidad entendida como una *parte* de la existencia, pero no a la existencia misma. La existencia –ha dicho– no puede reducirse a la mera facticidad. En cambio, está la definición clásica de existencia, admitida por todos, como ese "estar puesto en la realidad fuera de las causas", de donde se sigue la distinción que pretende hacer el autor entre existencia y facticidad. Nuestra impresión es que esta distinción conduce a panlogismo, que además resulta contradictorio. Es la propia definición de existencia la que viene a ser la mera facticidad del ente. Luego entre existencia y facticidad no hay tal distinción. La razón que él alega tampoco aporta una solución convincente, ya que se limita a sugerir que la existencia es algo más por la sola razón de que cada ente existe de una manera distinta, sin especificar cómo se concreta –y con base en qué– ese "algo más". Si las cosas se distinguen, lo harán en virtud de alguna razón metafísica, pero no se menciona ninguna. Lo que está claro es que el mero existir, de suyo, no indica efectivamente nada sobre el modo o la cualidad de ese ente, más allá del hecho (*factum*) de existir o darse fuera de la nada, como se ha entendido habitualmente esta noción. En este sentido, sería interesante profundizar algo más en estudios que han trabajado esta temática, como el de A. Llano (1974), pero yendo al aspecto metafísico, más que quedándose en el mero aspecto lógico y lingüístico, donde el autor evidencia justamente algunas deficiencias.

2. Después, el profesor madrileño, basándose en esta resbaladiza distinción, ha esgrimido que el *esse* es más que el existir entendido en un sentido meramente fáctico, ya que el existir forma parte de su actualidad, es *parte* de esa misma actualidad, la lleva consigo no como *causada* por ella, sino como *integrada* en ella; luego no pueden ser dos cosas distintas *esse* y *existentia*. Ver esta identificación como un problema viene de identificar la existencia con la mera facticidad, lo que supuestamente el autor ha creído probado como erróneo. A esto hay que responder que la existencia no es otra cosa que el *estado* en que el ente está puesto en virtud de un acto fuera de las causas. Que la existencia es *ese* estado, y el *esse* es *el acto por el cual* el ente goza de *ese estado*. El estado no puede formar parte del acto, porque es el efecto que se hace efectivo *en* el ente y no *en* el propio *esse*, pues el *esse* no es ente (cosa) en el que pudiera hacerse efectivo ese estado. El estado es un efecto suyo que redunda, pues, en el mismo ente en tanto que ente, pues el ente, en tanto que es substancia, es quien puede gozar de un estado frente

a la nada, o sea, existir. La esencia no es susceptible de estado. El *esse* tampoco. La primera porque, como pura potencia para el *esse*, sin este, ni siquiera es. El segundo porque, como acto y no ente, no es susceptible de estado. Es el *esse*, como acto, el que hace al ente gozar de estado. Pero ni él ni la esencia pueden gozar de estado. Menos aún puede, el mero estado, formar parte de ellos por las respectivas mismas razones. De ahí que el mismo autor diga que "el efecto [el estado resultante del *esse*,] es intrínseco *al ente*, como decía Báñez" (Torrijos-Castrillejo 104, énfasis agregado). En efecto, es intrínseco *al ente, no al esse*. Torrijos no parece advertir esta diferencia cuando afirma que: "Como estamos diciendo, el existir no puede ser visto como algo exterior a la cosa misma porque *no es nada distinto del esse de la cosa*" (Torrijos-Castrillejo 103). Pero el *esse*, en virtud de su condición de participación pura creada del *Esse* divino, goza de un estatus que le hace ser, en cuanto *acto* y no cosa (*ens*), interior al ente que actualiza pero, a la vez, transcendente a él. Hay que recordar que, en la metafísica tomista, el ente participa de la eficiencia del acto creador *no directamente* como tal, sino *por* el *esse*. A este respecto, me parecen iluminadoras las palabras de A. Llano, quien dice, a propósito de este sentido de la participación del ente en Dios *a través del esse*, que "a mi juicio, [es] el que ha sido menos considerado por la metafísica tomista actual y el que, sin embargo puede aportarnos nuevas claves metafísicas si lo entendemos en toda su radicalidad" (Llano 2015 115). El ente no participa directamente del *Esse* divino ni de su eficiencia creadora. Lo hace *por* el *esse participado*. Por lo tanto, la constitución efectiva del ente acontece enteramente por la participación de todos sus elementos constitutivos y *perfecciones* en la actualidad del *esse*. Tanto la forma, como la esencia, como la substancia por aquella constituida, participan *previamente* del acto supremo creado del *esse*, *por cuya actualidad* se constituyen en tales, y pueden, en consecuencia, actuar en sus respectivas actualidades. Al ser, pues, el *esse* el que participa *directamente* del *Esse* divino, y no la forma ni la esencia, ni el ente en sí mismos, sino que estos lo hacen *por* el *esse*, el *esse* es lo más íntimo al ente, por ser su acto, pero, a la vez, le transciende, en virtud de su participación *directa y exclusiva* del *Esse* divino. Pues si tanto el ente como los elementos substanciales y esenciales que lo componen participan *por* el *esse* del *Esse* divino y su causalidad eficiente, el *esse*, sin embargo, participa, sólo él, *directamente* del *Esse* divino.

3. El olvido de la participación *en* el acto de ser, que obstruye la comprensión de la hermenéutica tomasiana y fabriana, se hace patente cuando el profesor madrileño dice:

> El esse es [...] una actualización de la esencia [...]. No puede haber un esse in actu que sea algo distinto del esse ut actus. De lo contrario, acabaríamos concibiendo lo contrario [a que] el esse [sea] la 'actualidad

de todos los actos': a saber, que en la esencia podría haber algún tipo de actualidad con cierta independencia del esse. (Torrijos-Castrillejo 105)

Al estar ausente la noción y el significado activo de la participación *en* el *esse*, se tiene la impresión de que los dos órdenes de composición del ente –el de la substancia y el de esta con el *esse*, unidos en virtud de la *común* participación de esencia y substancia en el *esse*, como enseña Tomás en CG II c. 54– refieren una duplicidad entitativa, es decir, la existencia de dos entes que referirían así mismo dos actos distintos (un acto de *esse* 'de' la substancia y un acto de *esse* 'del' *esse*). Pero Tomás, dentro de su metafísica de la participación, dice que "la forma hace ser en acto" (*De princip. natur.* c. 1; CG II c. 54). Es decir, el *esse in actu* del que habla Fabro, efectivamente, *no es* el *esse ut actus*, pues el *esse in actu* no es más que la substancia constituida como tal por el acto formal. Evidentemente, en el tomismo existen *dos órdenes de actualidad distintos*, bajo la actualidad del *esse* y relacionados como acto y potencia. Pues quien constituye la substancia no es *directamente* el *esse*, sino la forma, previamente puesta en acto por el *esse*, de cuya actualidad participa. Pero la actualidad que constituye la substancia no es la del *esse*, sino la forma *a través de* la actualidad del *esse*. Luego en la esencia sí hay una actualidad distinta del *esse*, la de la forma, que, sin embargo, no es independiente de él, como no lo es ninguna perfección entitativa ni formal.

Bibliografía

Aquino, Tomás de. *Summa theologiae* (*Sum. theol.*). Roma: Editio Leonina, 1895. Recuperado de: www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *De ente et essentia* (*De ente*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *Super librum De causis*. Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *De Potentia* (*De Pot.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *De spiritualibus creaturis* (*De spir. creat.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *Compendium theologiae* (*Comp. theol.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *Quaestiones Quodlibetales* (*Quodlib.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *Scriptum Super Sententiis* (*In Sent.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *Summa contra gentiles* (*C.G.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aquino, Tomás de. *De principiis naturae* (*De princip. natur.*). Roma: Editio Leonina, 1895. www.corpusthomisticum.org.

Aubenque, Pierre. "Étienne Gilson et la question de l´être." Étienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire. Édité par Monica Couratier. Paris: Vrin, 1980. 79-89.

Avicena. "Libro de los Teoremas y Avisos". *Los filósofos medievales. Selección de textos I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Bréhier, Émile. *La philosophie du Moyen Âge*. Paris: Les Éditions Albin Michel, 1949.

Contat, A. "La constitución del ente en el tomismo contemporáneo: T. Tyn, J. B. Lotz y Cornelio Fabro." *Dios y el Hombre* 3.2 (2019): 1-68.

Gante, Enrique de. *Quaestiones Quodlibetales*. Parissis: Vaenundatur ad Iodoco Badio Ascensio. Louvaine: Bibliothèque S. J. 1961.

Báñez, Domingo. *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae Divi Thomae*. Ed. Luis Urbano. Madrid/Valencia: FEDA, 1923.

Dewan, Lawrence. "É. Gilson and the Actus Essendi". *Mediaeval Studies* 15 (1999): 78-96.

Dewan, Lawrenece. "Gilson and the Actus Essendi. Extended Edition." *International Journal of Philosophy* 1 (2002): 65-99.

Dewan, Lawrence. "Form and Being." *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 45 (2006): 2-84.

Dewan, Lawrence. *Lecciones de Metafísica*. Ed. y trad. Liliana Irízar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009.

Dewan, Lawrence. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*. Ed. y trad. Liliana Irízar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2012.

Fabro, Cornelio. "L´obscurcissement de l´esse dans l´école thomiste", *Revue Thomiste* 58.3 (1958): 443-472.

Fabro, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d´Aquino*. Roma: Edivi, 2005.

Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità*. Opere Complete. vol. 19. Roma: Edivi, 2010.

Forment, Eudaldo. *Persona y modo substancial*. Barcelona: PPU, 1983.

Gilson, Étienne. "Cajétan et l´existence." *Tijdschrift voor Philosophie* 15.2 (1953): 267-286.

Gilson, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1960.

Gilson, Étienne. *L´esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1967.

Gilson, Étienne. *L´être et l´essence*. Paris: Vrin, 1972.

Gómez Caffarena, José. "Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante". Roma: Univ. Gregoriana, 1958.

González, Á. L. *Ser y participación*. Pamplona: Eunsa, 2001.

Grabmann, Martin. "Quaestio de Siger de Brabante" *Miscellanea Franceso Eherle* I. Roma: Biblioteca Ap. Vaticana, 1924.

Herrera, Juan José. "El actus essendi en Tomás de Aquino: distinción, evolución y síntesis personal." *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P.* Editado por Liliana Irízar y Tamara Saeteros. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015. 55-91.

Herrera, Juan José "Dewan contra Gilson. Sobre la relación entre essentia y esse. *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma*. Editado por Manuel Alejandro Serra Pérez. Pamplona: Eunsa, 2021. 131-167.

Llano, Alejandro. (1974). "Actualidad y efectividad". *Cuadernos de Metafísica* IV (1974): 141-175.

Llano, Alejandro. "Después del final de la metafísica". *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P.* Eds. Liliana Irízar y Tamara Saeteros. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015. 91-119.

Llamas Roig, Vicente. "Cracking intencional en la metafísica de Enrique de Gante." *Carthaginensia* XXXIII.63 (2017): 1-62.

Llamas Roig, Vicente. "Metafísica corrompida del 'quo est'. Examen comparativo del *actus essendi* a la luz de la composición 'cum his' en las exégesis de Cayetano y Capreolo." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38.2 (2021): 255-265.

Marenghi, Claudio. "La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser." *Studia Gilsoniana* 7.1 (2018): 33-67.

Marenghi, Claudio. "El oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia". *Studia Gilsoniana* 8.1 (2019): 113-146.

Mantovani, M. "*Ego sum Qui sum:* Tomás de Aquino y Francisco Suárez", *Espiritu*, LXVIII, 157 (2019): 253-268.

Millán-Puelles, A. *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp, 1990.

Muñoz, C. "El ente en Cayetano: Aproximación a su significado e implicancias metafísicas". *Trans/Form/Açao, Marilia* 36.3 (2013): 23-34.

Muñoz, C. "Breve *status questionis* sobre el lugar de Cayetano en la historia del tomismo (siglos XX-XXI)", *Themata. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 4 (2014): 949-96.

Muñoz, C. "Notas sobre el *primum cognitum* en Cayetano y su vínculo con la metafísica". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32.1 (2015): 127-142.

Orrego Sánchez, S. *La actualidad del ser en la 'Primera Escuela' de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*. Pamplona: Eunsa, 2004.

Peiro, J. "Ser y nada. Consideraciones metafísicas en torno a la noción tomista de 'positio extra nihilum'". *Red de Investigaciones Filosóficas* (2020): 1-9.

Redpath, P. A. "La composición real de essentia y esse en Tomás de Aquino: Análisis de textos. Segunda parte". *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma*. Ed. Manuel Alejandro Serra Pérez. Pamplona: Eunsa, 2021, 202-236.

Roma, Gil de. *Theoremata de esse et essentia*. Cordubae, 1701.

Roma, Gil de. *Quaestiones disputatae de ente et essentia*. Louvaine, 1930.

Tomás de Vío. *Sancti Thomae Aquinatis. Summa Theologica cum comentario Cardinali Caietani*. Opera Omnia. Roma: Editio Leonina, 1883.

Torrijos-Castrillejo, D. "Ser, existencia y facticidad". *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma*. Ed. Manuel Alejandro Serra Pérez. Pamplona: Eunsa, 2021. 93-108.